

Paweł Korobczak*

**MĄDRY OD POCZĄTKU:
W STRONĘ AUTOBIOGRAFII NIETZSCHEGO¹**

Nawykliśmy, gdy tylko uzurpujemy sobie prawo i przywilej obcowania z myślą Fryderyka Nietzschego, przystępować ku niej w charakterze czytelnika. Ów *ethos* stał się nam na tyle bliski i nieodzowny, iż z pewnego rodzaju łatwością – paradoksalnie – zapominamy każdorazowo zdać z tego sprawę: również i sobie, ale nade wszystko gospodarzowi naszych zawsze pierwszych, zawsze nieporadnych i zawsze kroków, gestów – Nietzschemu. Nietzschemu, od którego zasadnie dowiadujemy się, iż pisma pierwszorzędnym... przedmiotem? sensem?... pozostaje wymodelowany, modelowy czytelnik.

Brak dyscypliny czytelniczej sprawia tedy może, że nader często staje się naszym udziałem i losem pewne przeoczenie: iż oto mianowicie niełatwo jest być czytelnikiem Nietzschego; iż czytelnik Nietzschego winien zgoła nie być kimś zwykłym, a nawet powinien bywać (jeśli nie: być) kimś nad wyraz niezwykłym. Oto bowiem w kartotece ksiąg wyklętych widnieje pomiędzy innymi i to szalone dzieło, jakim jest *Ecce homo*, w którym sam Nietzsche podejmuje się – przeczytać. Jest *Ecce homo* próbą Nietzschego mierzenia się z nieblałym zadaniem: być czytelnikiem. Próba ta kończy się obłudą. Czytelnik Nietzschego winien być Zaratustrą, nadczłowiekiem, Nietzsche. Czy tedy aby na pewno nami?

Przydarza się nam zatem nic nowego: jak każdy, kto poważił się zetknąć z pismem, tracimy grunt pod nogami i pewność siebie. Stajemy oto bowiem twarzą w twarz z pewnego rodzaju poznaniem, a przynajmniej jego próbą, w którym to pewien – zdawało by się – podmiot, w akcie czytania poznaje inny – nie mniej wszakże wątpliwy – przedmiot, jednocześnie pozostając i jednym, i drugim (tedy albo każdym Innym, albo żadnym Innym), takim wobec tego typem autora, który zwie się autobiografem. Brak pewności siebie odczuwany przez czytelnika na tym się zasadza, iż i nam – skoro poważiliśmy się na gest

* Uniwersytet Wrocławski.

¹ Artykuł stanowi nieco zmienioną wersję fragmentów książki *Mysł anarchiczna. Zagadnienie początku w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wrocław 2006.

czytania – wypada stać się poznającymi, co jednak wyznacza konieczność (skoro czytamy dzieła Nietzschego) sta(wa)nia się autobiografami Nietzschego. Gest czytelniczy utożsamia się z gestem autorstwa autobiografii Nietzschego.

Rozpocząć – szczególnie opis własnego życia, nie mniej niż nie własnego – należy od początku, ten jednakże umyka naszej pamięci, nieustannie i niepostrzeżenie... Domniemany podmiot pamięci (autor) i jej niewątpliwy przedmiot odnajduje siebie w owym czasującym medium (jakim bywa pamięć, ustanawiając pewne „przed” i „po”) zawsze jako własnego przodka – nie odnajduje w niej jednak chwili jego, czyli własnych, narodzin. Przodkowie napierają na pamięci wątle wrota, tłocząc się w niewymownym chaosie, w którym burzy się hierarchia: ojciec staje się starszy od Juliusza Cezara, ten zaś zaledwie nieco młodszy od Dionizosa, który też się przecież urodził [por. EH, s. 24; KSA 6, s. 268–269]. Przyjmującej ich wszystkich, pamięci zadaniem jest ugościć każdego według należnej miary czci, przysługującej mu z racji starszeństwa – zadanie o tyle trudne, iż nieznaną pozostaje zasada różnicująca: data narodzin, początku. Rozpamiętując życie, choćby najbardziej własne z możliwych, „głowa myśląca Nietzschego” musi stanowić *ad hoc* i na wieki zasadę, musi być prawodawcą i to prawodawcą iście platońskim, ustanawiającym prawo początku, tedy takie, które od początku istnieje, z niego czerpiąc własną istotę. Jednakże musi być tu prawodawcą właśnie dlatego, że początku nie zna. Co konieczne – uczynić możliwym, by przeżyć. Bitwa wygrana; zwycięzcy i wrogowie zginęli: codzienność uratowana. Wojna trwa nadal...

Wojna o akt urodzenia lub choćby jego odpis. Bitwa za bitwą, w krwawym pocie czoła: przypomnieć sobie swoje narodziny. Swoje, czyli czyje? – (autor zastyga w zdumieniu). Wszakże jeśli „ja – bohaterowie autobiografii” nie są odróżnialni od przodków, to którego z nich obdarzyć przywilejem zaczynania? Dlaczego raczej Nietzschego, niż jego ojca? Lub też raczej tego Fryderyka Nietzschego, a nie tego, który żyje zaraz potem, w następnej chwili, w której jest już, w której już być musi, inny – lub chwilę wcześniej? Każdy się przecież urodził. Mimo to nikt własnych narodzin nie przechowuje w pamięci. Komu poświęcić autobiografię, która się przecież musi zacząć?

Tymczasem na początku, przynajmniej na początku poznawania, wypada nie wiedzieć, choć, wzorem Sokratesa, dobrze jest o owej niewiedzy nie zapominać. Sokratejski brak wiedzy jest, sam w sobie, z trudnością rozpoznawalny, inaczej wyznanie Sokratesa, iż wie, że nic nie wie, byłoby trywialne i nie poruszałoby nawet powietrza wokół jego ust. Jest to zrazu tego rodzaju niewiedza, o której się z reguły nie wie; sądzi się tedy, iż to, czego się nie wie, wie się. Natomiast wiedza o własnej niewiedzy jawi się poznawaniem samym, zaś wiedza o własnej wiedzy, nieledwie wiedzą absolutną. Jednak stwierdzenie, że się nie wie niczego, kiedy jednak „coś niecoś” się „wie” – na przykład jak wypowiedzieć stwierdzenie własnej niewiedzy – postuluje wiedzę o czymś, co bywa właściwym przedmiotem wiedzy. Niewiedza o niczym wymaga tedy wiedzy o tym, co

jedynie godne wiedzy, by móc wiedzieć, że się tego nie wie – jest zatem wiedzą o wiedzy absolutnej (lub przynajmniej roszczeniem takiej wiedzy).

Poznanie zdaje się bywać wymykaniem się niewiedzy w drodze do wiedzy absolutnej. Ta ostatnia jednak jest zawsze tuż obok, wystarczy bowiem pierwszy na drodze ku niej krok, by już ją osiągnąć. Sokrates poświęcił swe życie, by obdarzać nią Ateńczyków. Kto posiadał wiedzę absolutną, czego może jeszcze chcieć? Być może niczego więcej, nawet jej utrzymania nie czyniąc przedmiotem pragnienia. Ono zaś – utrzymanie – jest niepomiaralnie trudne, gdyż i jej zdobycie jest trudne; nadto wiedzieć nie oznacza stanu rzeczy, lecz czynność, w tym wypadku ów najmniejszy krok, jaki oddziela niewiedzę o niewiedzy od wiedzy o niej – posiadanie wiedzy jako jej utrzymanie, o tyle też absolutnej, jest ciągłym owego kroku dokonywaniem: poznawaniem. Reszta z koniecznością z tego wynika: „każdy człowiek powinien być zdolny do wszystkich myśli” [Borges, s. 36].

Dzieła tego typu, jak autobiografia, genealogia czy myślenie, które swego końca, swego celu, zbawienia, prawa do istnienia upatrują w uchwyceniu (się) początku, bywają z natury nieskończone, niczym owa księga, której ostatnia karta jest pierwszą. I nie inaczej niż w przypadku wiedzy absolutnej, czy poznawania, nieskończoność ta nie jest niezakończonością dążenia, lecz raczej koniecznością powtórzenia. Za każdym bowiem razem, gdy dosiegamy początku na tyle wyraźnie, iż zda się, że dosięgnęliśmy go w istocie, uchwyciliśmy go pod tym jednym warunkiem, że uchwyciliśmy go raz jeszcze; a i początek sam o tyle sobą bywa, o ile uzasadnia go długa tradycja – w przypadku Nietzschego – idei „na temat p o c h o d z e n i a” przesądów moralnych [GM(b), s. 24; KSA 5, s. 248], które „swój pierwszy, oszczędny i prowizoryczny wyraz” znalazły w *Ludzkim, arcy-ludzkim* [GM(b), s. 24; KSA 5, s. 248]; jednakowoż „same idee są starsze” [GM(b), s. 24; KSA 5, s. 248]. Podbudowany tym pierwszym razem, rozpoczynającym zastaną i okrzeplą tradycję, podejmuje Nietzsche temat moralności również i w *Genealogii* – zawsze po raz pierwszy. Nie inaczej przecież w *Ecce homo*.

Nie śmie Nietzsche nie zaczynać od ugruntowania własnych roszczeń do rozpoczynania – od wykazania się władzą mądrości (*sofia*), o której wiadomo każdemu: i filo-sofowi i filo-logowi, iż zwykła bywać „najwyższą formą wiedzy [...], polegającą na niezawodnym, tzn. pewnym poznaniu, zarówno pierwszych przyczyn i zasad [...], jak również tego, co z tych zasad wynika i jest wyprowadzane” – *sofia*, „mądrość filozoficzna lub spekulatywna, prawdziwa wiedza, nauka, myślenie metafizyczne” [Arystoteles 4, *sofia*]. Gość ze Stagiry przybywa nie tyle na nasze, ile Nietzschego wezwanie, kiedy ten – nie wiedzieć: sam przez coś wezwany, czy czemuś odpowiadający – opatruje to, co podług jego największych marzeń miałoby być początkiem, zapytaniem o mądrość: „dlaczego jestem tak mądry” [EH(c), s. 33; KSA 6, s. 264].

Pytanie osobliwe, niespotykane. Nigdy dość nasłuchiwanie głębi jego wyzywającego wezwania. Z pozoru grubiańskie, łagodnemu oku i uchu, nierychli-

wemu i cierpliwemu, ukaże się owo zapytanie w innym być może świetle. Któż bowiem, będąc mędrce, pyta o swej mądrości powody? Kto posiadał mądrość, tego cnotą z pewnością jest wiedzieć, jak osiąść mądrość – co więcej, być może to właśnie w stopniu najwyższym jest oznaką mądrości, jeśli nie nią samą. Nietzsche tymczasem zapytuje jak ktoś, kto obudzony z długiego snu, uświadomił sobie nagle własną mądrość (*sic!*) i w osłupieniu, być może strwożony, rozpytuje w popłochu o przyczynę swego dziwnego stanu.

Jest to pytanie, a nawet zagadka: Nietzsche ma w zwyczaju tak właśnie zadawać zagadki, na przykład w pierwszym zdaniu rozdziału, którego tytuł tak intryguje, gdzie powiada: „jestem, by wyrazić to w formie zagadki, jako mój ojciec już martwy [...]” [EH(c), s. 33; KSA 6, s. 264, tłum. P. K.]. Zapytywanie jest oznajmianiem, odpowiadaniem, mianowicie odpowiadaniem na trudność, która Nietzschego pozywa i której daje on posłuch, odpowiadając na wezwanie. Pozwany – odpowiada Nietzsche: zapytując. W jego pytaniu tkwi lęk i trwoga, choć nie ma w nim nieuzasadnionej skromności. Autor autobiografii przytomnie pośród wiedzianego i nie ukrywa tego – nie tylko nie chce: nie może. Zdumienie leczy z fałszywej skromności. To, co wiedziane, opada mędrca, którym – o dziwo – okazał się sam Nietzsche i nie pozwala mu zmilczeć natarczywości napaści. Ale co? Gdzie? Kiedy? Jak? Gorączkowo przeszukiwana pamięć coś niecoś podpowiada, stara się ułożyć w zwartą całość – a więc to nie był tylko sen? A może właśnie teraz śnię? A może nie śnię już w ogóle? „Zaprawdę, żywięz ja jeszcze?” [Z(b), s. 20; KSA 4, s. 27]².

Pytanie, którym rozpoczyna się rozdział, wie o sobie, że płynie z mądrości. Jest tego pewne i szczyli się tym – nie kryje własnego szczęścia i dumy z tego powodu. Tym bardziej zastanawia. Trwoga pytania wyrasta być może z tego właśnie, iż mądrość zapytuje o własne pochodzenie, któż bowiem, jeśli nie ona, winien je znać? Pozornie niezachwiana pewność własnej mądrości, którą tchnie zapytywanie pytającego, chwiejnie odpowiada własnej niepowątpiewalności, stawiając mądrość w obliczu miary. „Dlaczego jestem tak mądry”, wyjawia stopniowalność i porównywalność mądrości, tym samym zdradzając jej dynamiczny charakter. Autor autobiografii nie jest bowiem mądry w sensie, w którym on, jako ten oto (*ecce*), tu i teraz obecny byt, istnieje, trwa jako mędrzec. Mądry „tak”, do tego stopnia (wciąż jeszcze nam nie znanego) pytający, jest mądry „tak”, w domyśle, „jak” ktoś lub coś. Mądrość odnosi, porównuje, mierzy; jest funkcją hierarchii. Kto bowiem pyta, „dlaczego jestem tak mądry”, ten swoim pytaniem wie, że można być nie tak mądrym, a także, iż jest ktoś, lub coś, co, lub kto, jest r ó w n i e mądry lub może takim być.

Mądrość różnicuje, ustanawia hierarchię: kto wdaje się w mądrość, ten wie, że jest różny, i że nie wszystko, nie wszyscy są równi. Hierarchia porządkuje,

² Nie sposób nie wspomnieć tu fragmentu 54 *Wiedzy radosnej*.

ustawia to, co tłoczy się w nieuporządkowanym chaosie, w szyk, kolejność następowania: wartości, mądrości. Tym bardziej przecież jej żywiołem winien być początek, którym, wedle świadectwa Stagiryty, ze swej istoty władnie. Mądrość jest cnotą rozpoczynania: jak może nie znać własnego pochodzenia, swej przyczyny? Czym musi być mądrość, by mogła, wobec tego, co powiedziano, pytać tak, jak pyta o siebie samą, w pytaniu Nietzschego o niego samego?

Cnota – każda, według Nietzschego, również mądrość – jest trwałą dyspozycją do działania i nie można działać w pełnym tego słowa znaczeniu, nie posiadwszy wprzód cnoty. Nie przeczy temu okoliczność, iż aby nabyć cnotę, należy pierwiej działać cnotliwie, co wytwarza przyzwyczajenie do takiego działania, czyli właśnie cnotę, jest bowiem cnota pewnego rodzaju przyzwyczajeniem [por. Arystoteles 1, 1103 a 12–16; 1104 a 33–35]. W myśl tej zasady dla filologa z Bazylei przyczyną mądrości, władzy poznawania tego, co pierwsze – zasad – jest uprzednie owych zasad ogarnięcie, uchwycenie, oswojenie, poznanie zatem: poznanie prawdy. Pozostaje bowiem mądrość w tej samej mierze kwestią doświadczenia, w jakiej nie kwestią nawyku. Nie dokonuje to przecież wyłomu w tradycji metafizycznej – przeciwnie: wyrasta z niej – ani też etycznej, które nieustannie (czy przypadkowo?) schodzą się ze sobą. W takim porządku rzeczy pyta Nietzsche o początek swej mądrości, potrafi bowiem ogarnąć początek, gdy ze swej natury ogarnia początek; jest mądry, jeśli mądrze działa i jest mądry.

Czy jednak mądrze jest pytać? Szczególnie o powody własnej mądrości? Nie dość bowiem powiedzieć, iż pytanie takie nie jest łatwe, więcej: że przekracza zwykłą miarę (jaka ona jest?) trudności. Pytanie o początek mądrości wypływające z głębi jej samej niespiesznemu spojrzeniu czytelnika rychło ujawni własną paradoksalność: Mądry Nietzsche posiadałby trwałą dyspozycję do rozpoczynania, przeto nie pytałby o początek – wszakże nie ma nic, czym w większej mierze by władał. Tematyzowanie początku (przyczyny) jako właściwego przedmiotu zapytania czyni początek skrytym, nie-znalezionym. Nie-znalezione manifestuje własne istnienie bodaj jedynie w pytającym o nie pytaniu. Dopóki pozostaje nie-znalezione, nic, poza poszukiwaniami, (nie) świadczy o jego istnieniu. To natomiast świadectwo pozostaje o tyle nie-prawdo-podobne, o ile przecież samego poszukiwania sensem jest to, co do-znalezienia.

Bycie mądrym, które, by się zacząć, musi najpierw umieć sprostać samemu sobie, w tej właśnie mierze jest stopniowalne. Skoro bowiem inni są mniej mądrzy, widać jest tedy mądrość stopniowalna; jedyna to cnota tego rodzaju. Czyż nie jest tak dlatego, że to, co mądrość konstytuuje, jest dopiero do znalezienia? Nie-mądry nie pyta, nie szuka, ale i nie znajduje – kto szuka, ten może również nie znajduje, ale nie znajduje lepiej. Mędrzec nie-znajduje doskonałe.

Cnota rozpoczynania bywa umiejętnością jak najdoskonalszego nieznajdywania, czym usprawnia własną zdolność do szukania. Przecież szukanie ze swej strony nie jest istotą ani celem, lecz jedynie środkiem. Tymczasem poszukując tego, co czyni ją sobą, uznaje mądrość, iż poszukiwanego nie zna, tedy skoro jest, to nie może być. Przy czym tym jedynie różni się od głupoty, iż ta ostatnia nie wie o swej własnej niemożliwości. Porównanie mądrości utożsamia się z porównaniem siły wiedzy o własnej niewiedzy, wyznacza tedy swoisty *agon* z Sokratesem Mądrym³, zaś: „dlaczego jestem tak mądry”, brzmiałoby dla starożytnych jak: „wiem, że nic nie wiem”. Tym bardziej że, aby nie wiedzieć lepiej, trzeba nie-wiedziane lepiej (za)poznać. Nie-wiedza absolutna staje się tym bardziej do siebie podobna, w im większym stopniu przypomina absolutną wiedzę.

Przypominanie, o którym tu mowa, w istocie bywa sprawą pamięci, w nie mniejszym stopniu jednak i podobieństwa (z którego pamięć czerpie). Zawieszając tymczasem oczywistość własnej mądrości w jej nierozstrzygniętym „dlaczego”, odkrywa ją Nietzsche przed nami w sposób, który jemu – zdziwionemu i zafascynowanemu sobą, jakim nagle się okazał – wydał się szczególnie uderzający: w porównaniu. Osobliwa konieczność sposobu zapytania, wpasowującego się w powszednią formę języka, ustawia mądrość w porównaniu do niczego. W porównaniu po prostu. Sposób powiadania pytania, który Nietzsche (od)powiadał, któremu zatem Nietzsche dawał posłuch, posyła czytelnika w pustkę tego, z czym mądrość miałaby się równać. Przecież nie znaczy to, iżby mądrość nie ważyła, albowiem Nic konkretnego, do którego należało by ją przystawić w porównującym mierzeniu, zwraca uwagę na samo porównanie. „Jestem tak mądry” bez „jak...” wskazuje samo podobieństwo jako to, z czym mierzy się mądrość. Przymierzana do Nicości i w nią wymierzona, nieustannie odnajduje mądrość jedynie siebie w Nicości; z sobą się mierzy. Nagły zwrot ku własnej mądrości dokonuje się, gdy Nietzsche w obliczu wszechogarniającej pustki dostrzega rysy twarzy niepokojąco do kogoś podobne: czy aby nie do niego samego? Pochwycony, niczym Narcyz, w pułapkę delfickiego boga, popada w morderczy egoizm, który „zwie się myśleniem” i który zawsze kończy się śmiercią; więcej: śmiertelnością samą, czyż bowiem nie jej – śmiertelności – metaforą jest kwiat? Bogowie? Innymi słowy podwaja się odniesienie mądrości, która staje się teraz tak mądra – (jak) samo Tak-(Jak). W tej mierze, w jakiej mądrość jest mądra, jest ona mierzeniem swojej własnej miary, czy lepiej: mierzeniem swojego własnego mierzenia. Wymierzona w mierzenie, w porównanie, mądrość pozostaje w poróżnieniu, tedy w różnicy, nieledwie z nią się utożsamiając. Jako taka nie posiada własnego przeciwieństwa, nic bowiem nie jest tak głupie, jak ona mądra.

³ Jego świadectwo na kartach dzieł Nietzschego dla żadnego czytelnika nie może pozostać niezauważone; mimo to jest on o wiele bardziej złożony (wart może osobnego eseju), niżby mogło to wynikać z tego, co tu można i trzeba powiedzieć.

Mierzenie porównuje. Miara określa wartość, albowiem „wszystkie wartości rządzą się tą paradoksalną zasadą: składają się one zawsze: 1. z rzeczy niepodobnej, dającej się wymienić na tę rzecz, której wartość mamy określić; 2. z rzeczy podobnych, które można porównać z tą rzeczą, o której wartość nam chodzi” [Saussure, s. 139; por. Derrida, s. 272]. Mądrość, która jest „tak mądra”, co oznacza: „jest mądra tak, jak porównywanie”, w czym tkwi istota jej z nim tożsamości – stanowi samo określanie wartości i zasadę ekonomii wymiany rzeczy o tej samej wartości. Wartość, oznaczając w tym wypadku odpowiedniość miar dwu rzeczy niepodobnych do siebie wzajem, „postrzega je” jako analogiczne – w tym celu jednak musi być u s t a n o w i o n a jako analogia między nimi. Podobieństwo, którym w istocie jest analogia, oznacza tedy porównanie dwóch miar: miary rzeczy i innej rzeczy. Tak określona mądrość cechuje w najwyższym stopniu tego, kto zdolny jest postrzegać podobieństwa. Miara mądrości również i dlatego jest ważna, że człowiek zdolność postrzegania podobieństw posiada „z natury” (*f:sei*) [Derrida, s. 96]⁴ – a zatem każdy człowiek, ale nie każdy w tym samym stopniu: ku czemu zdaje się skłaniać Nietzsche, przecież nie uznając tego za odpowiedź w znaczeniu ścisłym, lecz raczej za właściwy początek trudności i poszukiwań, jeśli bowiem „jestem mądry, gdyż jestem mądry z natury”, to tym bardziej należy pytać, „dlaczego jestem tak – mianowicie w ten sposób (z natury) – i do tego stopnia mądry?”, nawet jeśli (czy może raczej: szczególnie z tego względu, iż) pytanie to, niczym pszczoła do ula, powraca wciąż i znowu do kwestii początku. – Ten wyjaśnia (a zatem potwierdza) wszystko, również mądrość.

W powodzi pytań: o mądrość, o miarę, o jej wymiar, o analogię, o podobieństwo i, wreszcie, o naturę – tedy w nawale j e d n e g o pytania – pozostaje Nietzsche własnym (auto)biografem, to bowiem jej – autobiografii – forma w najlepszy bodaj sposób oddaje formę mądrości, gdyż niczego innego nie czyni autor autobiografii, jak tylko odmierza własną miarę: tego, kim jest, poprzez mierzenie miary tego, kim był: był jako stający się tym, kim jest.

Rozdział pod tytułem: „dlaczego z natury postrzegam własne podobieństwo” (ale czy to znaczy: własne podobieństwo do siebie?), traktując naturę z pełną powagą, musi zapytać o pochodzenie tego, który jest mądry, choćby dlatego, że tych, którzy postrzegają podobieństwa w takim stopniu zdaje się nie być zbyt wielu. Dlatego Nietzsche uznaje: „dotykam tutaj zagadnienia rasy (*die Frage der Rasse*)” [EH(c), s. 36; KSA 6, s. 268; tłum. P.K.]. Nie dość roztrząsać sposób i okoliczności, w jakich dochodzi do bliskości dotyku. Doniosłość tej kwestii dorównuje bodaj własnej nieoczywistości; zmniejszenie owej miary zdaje się zależeć od stopnia, w jakim wyjaśni się wzajemna relacja „zagadywania” i „rasy” w tym, czym one bywają.

Otoczenie, w którym napotykalmy Nietzscheański rasizm, to jego dom rodzinny: o rasie mowa w kontekście powiązań rodzinnych i nic w tym dziwnego,

⁴ Powołuje się on na Arystotelesa.

wszak rasa zdaje się mieć wiele wspólnego z pojęciem pokrewieństwa. Domyślamy się tu jakiegoś rodzaju eugeniki, przecież niezrozumiałej dla samego Nietzschego [por. EH(c), s. 37; KSA 6, s. 269]⁵, choć przechowywanej w pamięci, która „utrafia w byt, ale w byt zapomniany” [Żarowski, s. 19], albowiem „nierozumienie – to nie tylko brak konkretnych rezultatów namysłu lub wprost brak namysłu, lecz pewien stan towarzyszący myśleniu, gdy odwraca się ono od tematu, jaki podsuwa wyobraźnia, nie posiadając na razie niczego w zamian” [Żarowski, s. 17]. W tej mierze jednakowoż, w jakiej rasizm polega na kontrolowaniu płodzenia (w celu zachowania czystości rasy), zgadujemy, iż mówiąc o własnych rodzicach, powiada Nietzsche o tych, którzy mogli go spłodzić. Przynależność rasowa wskazuje, kogo można zapłodnić, choć płodność rozumie Nietzsche w sensie innym niż powszechnie spotykany (wydaje się jednak, że również fizjologicznym): „Wszelkie dominujące pojęcia pokrewieństwa są nonsensem fizjologicznym, jaki trudno przewyższyć. Papież jeszcze dziś handluje tym nonsensem. Najmniej jesteśmy spokrewnieni z naszymi rodzicami: pokrewieństwo z własnymi rodzicami byłoby skrajną oznaką pospolitości” [EH(c), s. 37; KSA 6, s. 268].

Przewrotność wyznania braku rozumienia tego stanu rzeczy polega na tym, że podkreśla zbliżanie się do tego, co Nietzschego pociąga z głębi namysłu, do tego zatem, czego jeszcze Nietzsche nie zna, gdyż dopiero poznaje. Jeśli zbliżyć się można do tego jedynie, co samo się w bliskości nas umiejscowiło, to „dotykanie” przez Nietzschego „zagadnienia rasy”, jako zbliżanie się do niego, stanowi w istocie odpowiadanie na wezwanie bliskości tego, co bliskie, i co z tej nieodległej dali zagaduje o pokrewieństwo. W rzeczy samej, bycie „tak mądrym”, iż mądrość staje się samym porównywaniem porównywania, tedy upodobnianiem podobieństwa do niego samego, lokuje rasę tak blisko, jak to tylko możliwe. Wiedza absolutna, o której tymczasem wiemy tyle jedynie, że od absolutnej niewiedzy odróżnić jej nieomal nie sposób, a która mierzy podobieństwo, nadając mu konkretną miarę, ujawnia się jako jednostkowy przejaw rasy: czysty egzemplarz rasy. Ktoś rasowy, to znaczy czysty przedstawiciel jakiejś rasy, nie jest kimś (dla danej rasy) typowym, bowiem „typ” jest czymś ogólnym i tylko z grubsza określonym, pod co podpada wiele jednostek, każda pod pewnym względem, gdy tymczasem rasowość przejawia się w doskonałym egzemplifikowaniu wszystkich składników rasy. O ile typ, przekraczając jednostki, wyznacza pewną ogólność, o tyle rasa pomimo swoistej ogólności nigdy nie traci charakteru jednostkowego: przejawia się tylko i zawsze w konkretnie jednostki. Oznacza to, iż jest Nietzsche, o ile jest mądry, pewnym gatunkiem lub też doskonałym przedstawicielem jakiejś rasy: „Jestem polskim szlachcicem *pur sang*, bez jakiegokolwiek domieszki lichej krwi” [EH(c), s. 37; KSA 6, s. 268]. Stwierdzenie to dopiero wtórnie posiada aspekt historycz-

⁵ Powiada tam Nietzsche: „Wielkie jednostki są najstarsze: nie rozumiem tego, ale Juliusz Cezar mógłby być moim ojcem – albo Aleksander, ten wcielony Dionizos...”

ny (genealogiczny: w sensie bycia przedmiotem pewnej nauki pomocniczej historii); przede wszystkim jest konstatacją teoretyczną wynikającą, i to z przemożną siłą, z uważnego przysłuchiwania się temu, czego namowa przyświadcza mądrości.

Ów aspekt przymusu, wobec którego przyszło Nietzschemu obwieszczać własne szlachectwo, nie zwolni i nas od dopytania się o polskość arystokratyczności, o jej „dlaczego”. Zmusza nas to – lecz czyż to nie przedmiot jest właściwym orędownikiem metody? – do stania się na chwilę historykami, w tym i historykami filozofii być może. Historia, jak wiadomo, nauką w sensie ścisłym nie jest, przeto i my, zmuszeni wyzbyć się rygoru ścisłości namysłu, rozpatrzmy zarysowującą się kwestię w trybie przypuszczenia. Oto zagadkowy jest sens, jakiego w pojęciu „polskości” dopatrywał się Nietzsche, powiadając o sobie, iż jest polskim szlachcicem. Nie sposób się bodaj nie zgodzić, iż personalizacją szlachectwa w panteonie pojęć Nietzscheńskich jest Zaratustra, którego pierwowzór był Persem, a który i w dziele Nietzschego zdaje się nie zmieniać obywatelstwa [por. EH, s. 120 i n.; KSA 6, s. 367]⁶. Persowie to ludy irańskie, należące do rodziny indoeuropejskiej. Ludami irańskimi były również nomadyczne szczepy Scytów i Sarmatów, które przynajmniej od V w. p.n.e. zasiedlały stopy nadczarnomorskie w okolicach Krymu, zaś od Sarmatów wywodziła klasę uprzywilejowaną swoista mitozofia polskiej szlachty. (Spektakularnym dla niej dokumentem jest dzieło Wojciecha Dembołęckiego z Konojad, franciszkanina i lisowczyka, pod znamienym tytułem: *Wywód jedynowłasnego państwa świata, w którym pokazuje [...], że najstarodawniejsze w Europie Królestwo Polskie, lubo Scytyckie: Samo tylko jedno na świecie, na prawdziwe sukcesory Adama, Setha, i Jafeta; w Panowaniu świata od Boga w Raju postanowionym: i że dlatego Polaki Sarmatami zowią. A gwoli temu i to się pokazuje, że Język Słowieński pierwotny jest na świecie*, wydane w Warszawie w roku 1633.) Można tedy domniemywać, iż Zaratustra (zarówno historyczny, jak i bohater jego dzieła) jawił się Nietzschemu kimś na kształt (pra)polskiego szlachcica, o czym świadczą słowa padające niedaleko wyznania własnej polskości i szlacheckości: „Wszelako również jako Polak jestem wielkim atawizmem. Trzeba by się cofnąć o całe stulecia, by tę najbardziej dostojną rasę, jaka istniała na ziemi, odnaleźć w takiej czystości instynktów, w jakiej ja ją reprezentuję” [EH(c), s. 37; KSA 6, s. 268]. Nawiasem mówiąc, wydaje się również prawdopodobne przypuszczenie, iż kojarzył Nietzsche (pra)polską szlachtę z nordycką „blond bestią” [por. szczególnie GM s. 63–103; KSA 5, s. 291–337], która to, podług popularnego na przełomie XIX i XX w. poglądu, dokonała podboju i zasiedlenia Europy, znanego jako inwazja ludów indoeuropejskich bądź indogermańskich.

⁶ Powiada tam Nietzsche: „Nie pytano mnie, a powinnością byłoby mnie zapytać, co właśnie w moich ustach, w ustach pierwszego immoralisty, oznacza imię Zaratustra: to bowiem, co stanowi o historycznej niepowtarzalności owego Persa, jest właśnie przeciwieństwem sensu, jaki imię ma to u mnie”.

Polski sarmata, o którym wciąż, z namaszczeniem, zapominamy, miałby odznaczać się cnotą, po której rad rozpoznawać Persa Nietzsche: „mówić prawdę i dobrze strzelać z łuku: oto perska cnota” [EH(c), s. 121; KSA 6, s. 367]⁷? W czym tkwi ich podobieństwo? Mówić prawdziwie i celnie – strzelać. Potrafi to sarmata bodaj nie gorzej, niż łagodnie popadać w gniew (na tyle łagodnie, iż niezauważalnie nade wszystko dla siebie samego), w którym odnajduje się z nie mniejszym trudem, niż z niego chłonie – mszcząc się. Słowo odgrywa tu niebagatelną rolę: „jesteśmy szaleni, a szaleńcami czyni nas język” [Quignard, s. 40]. Słowo chybia i nam uchybia. Nietrafność wzywa o pomstę, domagając się prawdy. Dajemy słowo jako odpowiedź na zniewagę, na nawoływanie prawdy, która, jeśli woła, czyni to z oddali, z nieobecności tu i teraz: tego, co sprawiedliwe, co z prawem zgodne i z niego wywiedlne, co słusznie ocenia miarę i sens rzeczy i zdarzeń. Gniew, wytrącając z równowagi, zmusza do przypominania (sobie) na powrót tego, co czyni nas sobą, naszego imienia. Słowo po dwakroć. Jako słowo prawdy jest mierzeniem, które trafia – celnym mierzeniem. Powiadać prawdę, gniewać się i celnie strzelać z łuku: znaczy to samo; jak i mścić się.

Słowa są świadectwem rozstępu między jednostkami. Myślenie przydarzając się komuś, obdarza różnicą, tym samym, jako podmiot myślącego, jednostkując go. Ów, przywoływany przez myślenie, powraca do siebie samego, odpowiadając – w słowach – na zagadnienie tożsamości, przytomniejąc w gniewie, w którym sam dla siebie staje się zagadką, nie wiadomo bowiem, czy jego imię, słowo, dotyczy raczej jego czy też może tego drugiego, którym sam jest. Trudność polega na nieumiejętności dopasowania imienia do osoby, którą się jest: „jesteśmy sobie nieznani, my poznający, my sobie samym” [GM(b), s. 21; KSA 5, s. 247]. Oto jeśli Nietzsche jest rasowy, to namysł nad rasą jest namysłem nad nim samym, czyli nad porównaniem. Namysł ten dokonuje się poprzez Nietzschego, którego podmiotem jest myślenie.

Słowo, które nie trafia „w sedno”, nie dosięga rzeczy samej, jak strzała celu, a szabla szyi. Błąd ten z pozoru łatwo zdemaskować, starczy bowiem zauważyć, że serce nie przestało bić, a głowa nie spada, słowo zaś dźwięczy pusto. Jednakże Nietzsche zdaje się nie być usatysfakcjonowany takim kryterium prawdy, zauważa bowiem, że pusty dźwięk wydobywa się z gardła nie tylko wtedy, gdy słowo nie trafia „w sedno”, lecz także wtedy, gdy, jak się wydaje, trafia; wtedy, gdy wszyscy zgodnie słyszą odzew, jaki na proklamę nazwy daje rzecz sama. Dla Nietzschego „rzecz sama” jest pustym dźwiękiem czy też pustym sądem o tyle, o ile orzeka: „rzecz sama jest, bytuje, istnieje, jak istnieje jej imię”. Stukając po kolei we wszystkie słowa, słyszy Nietzsche jedynie puste dźwięki: imionom nic nie odpowiada; każde imię, niezależnie od tego, czy będzie to „stół”, „Nietzsche”, czy też „Bóg”, jest tożsame jedno z drugim i brzmi: „rzecz

⁷ Dobre strzelanie z łuku, to strzelanie celne. Tak też przykład Barana.

sama” – a zatem „nic”. Nie słysząc w „ja” pozytywnej treści, zdaje się mimo to sędziwy profesor filologii, którym nigdy nie był, skłaniać do tej samej formuły, którą potępiają jego dzisiejsi uczniowie: myślę – *ego cogito*. Owo wyznanie wiary filozofa pozostaje nieme w całym bodaj jego dziele, może dlatego, że owym dziełem właśnie jest. Zresztą dużo bardziej znaczące jest to, iż „myślę” (co oznacza tu: „piszę”) poprzedza „jestem”, „istnieję”, w czym zresztą Nietzsche również nie różni się od Kartezjusza.

Tymczasem jednak słysząc: „stół”, większość pomyśli o stole, myśli ona bowiem w sposób, który opiera się na błędach: na błędach patrzenia, na niedostrzeganiu szczegółów. Wszystkie cztery błędy, które doprowadziły do dzisiejszego sposobu myślenia człowieka, a mianowicie, iż „widział on się zawsze tylko niezupełnie, po wtóre przypisywał sobie zawsze zmyślane wartości, po trzecie odczuwał stosunek swój do zwierząt i natury wedle fałszywej hierarchii, po czwarte wynajdywał sobie coraz nowe tablice wartości i uważał je przez pewien czas za wieczne i bezwarunkowe” [WR(a), s. 160; KSA 3, s. 474], sprowadzają się *de facto* do tego, że „wobec wszystkiego, co było do siebie podobne, natychmiast wpadał na myśl tożsamości” [WR(a), s. 156; KSA 3, s. 471], w czym wyraża się jego „skłonność do uważania podobnego za równe” [WR(a), s. 157; KSA 3, s. 471]. Ponieważ owa błędna optyka zdaje się być warunkiem życia [por. WR(a), s. 164; KSA 3, s. 477 i n.], wygodniej jest myśleć jak wszyscy, ponieważ łatwiej jest wtedy żyć. Onegdaj bywało to regułą. Wtedy pociąg do bycia indywiduum „odczuwano by jako szaleństwo: bo samotności towarzyszyła wszelkiego rodzaju bieda, trwoga” [WR(a), s. 161 i n.; KSA 3, s. 475].

Nie inaczej jest i dziś, nie stanowi bowiem i teraz reguły bycie pojedynczym. Dochodzenie do siebie, którego sukces pozwoliłby Nietzschemu rozpoznać w lustrzanym odbiciu tego, który się odbija – owo dochodzenie wciąż trwa, co oznacza, iż jest dokonywane: poprzez niego, którym nie jest. Zwracając się ku sobie w nadziei spotkania z Obcym, spotkania, które czyniłoby zadość wymogom komunii i umożliwiałoby (nie)myślenie, nie ustaje Nietzsche w przypominaniu sobie; albowiem celem jest upodobnić się do siebie – nade wszystko celem autobiografii, której doskonałość istoczy w podobieństwie autora i bohatera. Winni oni tedy stać się swoją własną metaforą, gdyż „porównanie jest [...] rodzajem przenośni; zresztą różnica między nimi jest mała. Kiedy poeta mówi o Achillesie «runął jak lew», jest to porównanie, gdy natomiast «runął lew», jest to przenośnia” [Arystoteles 2, 1406 b 20–22]. Czyż tedy nie jest szaleństwem, gdy Nietzsche może powiedzieć o sobie: „runął Nietzsche”, co znaczy ni mniej, ni więcej: „runął jak Nietzsche”?

Pozostając tyleż jedynym możliwym przedmiotem, co podmiotem mądrości, jest Nietzsche zarazem niejedynym poznającym i jedynym poznawanym, w szczególności wszystkimi tymi, którzy piszą jego autobiografię i jej jedynym bohaterem. Niewspółmierność myślenia (pisma) i tego, który poznaje, jako nieprzystawanie do siebie, charakteryzujące się swoistym rozbiciem, pęknięciem

tw. „podmiotu poznania”, nazywa się „roztargnieniem” (*Zerstretheit*) [por. GM(b), s. 23; KSA 5, s. 247], które, powiada Nietzsche, nosi cechy boskości [por. KSA 5, 247]⁸, przysługując tedy i poznającym, i bogom, a nawet problematyzując różnicę między jednym i drugim; co więcej, problematyzując możliwość powiadania o Bogu, a nie bogach. Tradycyjna niemożność pomyślenia roztargnionego Boga zasadza się na niezbywalnie przysługującej mu podmiotowości, która czyni z niego wiedzącego w owym trywialnym sensie, w którym nie jest on z tej racji poznającym, z czego wynika, że (a także: co wynika z tego, że...) nie może on być tym, kim się staje, gdyż byłoby go przynajmniej dwóch. Wszelako jako podmiot absolutnej wiedzy jest on Bogiem, to znaczy ideałem wiedzących – tych, którzy wiedząc, nie poznają (czyli *de facto* – wierzą, że wiedzą). Nietzsche nazywa ich „chrześcijanami”.

Roztargnienie jest jawnie pogańskie. Pobrzmiewa przy tym, w rytm pogańskiej sztuki retoryki, doskonale współbrzmującym (także po niemiecku) akcentem rozszarpania, rozsypania, również chybienia celu, wiążąc w ten sposób z immanentną logiką wyvodu skojarzenia rozszarpywanego Dionizosa–Zagreusa, czy kreteńskiego Dzeusa, którzy złączeni niewytłumaczalną jednością losu zwykli, mocą nieodgadnionego (nie)przyczyczenia, ginąć i odradzać się co roku. O rozdzieranym na kawałki Dionizosie zasadnie można twierdzić, że nie sposób cokolwiek trafnie o nim orzec, jako że wszelki wysiłek w tym kierunku chybia Dionizosa, trafiając już to w nogę, już to w kawał piersi, złączone ze sobą bodaj tym jednym tylko, że nie tworzą już żadnej jedności; mimo to Dionizos, którego nie ma, pozostaje roztargniony w sobie.

Również Nietzschego roztargnienie pogrąża w nim samym. Pochłonięty zbieraniem tego, co nie tyle nim jest, ile na niego się składa, nie słyszy dzwonu wybijającego dwanaście uderzeń południa, które będąc „przeżyciami” poznającego, również do niego należą. Poniewczasie, „po fakcie”, jak powiada Nietzsche [GM(b), s. 23; KSA 5, s. 247], zliczając to, co stanowi jego własność, poznający „przelicza się” [GM(b), s. 23; KSA 5, s. 247]. Pomyłka w rachunkach, czyli w ocenie wartości, tożsama z „istotowym” opóźnieniem poznającego wobec samego siebie, zaświadcza niezbitcie o niepoważnym traktowaniu własnych „przeżyć” przez poznającego, dla których nie ma on serca [por. GM(b), s. 23; KSA 5, s. 247]. Wszak słucha z roztargnieniem. Liczenie, szacowanie, wartościowanie – tedy interpretowanie – które stanowi już nie tylko przypadłość, lecz los poznającego (skoro „z konieczności [...] jest sobie samemu najdalszy” [GM(b), s. 23; KSA s. 247 i n.], a zatem nieodmiennie koniecznie roztargniony), właśnie dlatego nie może nie wydarzać się „po fakcie”. Cierpi na tym sam fakt, który jako taki stać się może tym specyficznym przedmiotem, jakim jest przedmiot poznania, dopiero po interpretacji; ona zaś ustanawiając jego pierwszeństwo wobec siebie dopiero jako trzecie w kolejności

⁸ Mowa tam o „*Göttlich-Zerstreuer*”, co Sowinski przekłada jako „ktoś cudownie roztargniony”.

sprawia, że o faktach, czerpiących swą błogą niewinność z własnej nagości, żaden poznający nie może z czystym sumieniem twierdzić, że istnieją.

Beztroska niepodważalność antycypowania poznania przez jego przedmiot – w tym wypadku pisanie – znika niepostrzeżenie, gdy zastaje jako swą okoliczność cykl przemiany czasu, w którym (nieomal) „wszystko powraca”, a zatem i książki. Wszakże cykliczność czasu jest czymś niepomiernie więcej niż cyklicznością powrotu czytelnika do czytelnika, choćby wyrzekał się on własnej jednostkowości na rzecz bycia „czytelnikiem w ogóle”, który, jako każdorazowo inny ktoś, może czytać to samo dzieło za każdym razem na nowo. Gdy czas powraca nie ostaje się wraz z nim i książka, tak że powracający czytelnik musi przynieść ze sobą i książkę, i jej autora, a nawet budowniczych biblioteki. „Bycie czytelnikiem” („poznającym”), podobnie jak „bycie autorem” (czy „poznającym?”) – jeśli ma być choćby możliwe – zakłada, czyli wymusza, istnienie wszystkich cykli teraz, w jednej chwili, od razu i na raz. Wszystkie powtórzenia są zawsze już obecne, co czyni z czytania nie tylko możliwość, ale i konieczność.

Tymczasem czytający wie to, co ze swej natury znane, czego istnienie wyczerpuje się w „byciu znanym”, w tym zatem, co daje się przeczytać. Tym czymś jest nie co innego, jak prawda, owa „ruchliwa armia metafor” [PP II, s. 164, KSA 1, s. 880] – nie wszystkich jednak, lecz jedynie tych spotęgowanych „poetycko i retorycznie” [PP II, s. 164, KSA 1, s. 880], a następnie „zużytych”, „wytartych” zbyt długim obiegiem, niczym stara moneta o przystępnym nominale – tak starych i tak prze-noszonych, że już przestały być sobą. Rysunek, wzór, wyobrażenie, znak, który ustanawia tożsamość monety, dzielącej w tym aspekcie swój los z metaforą (czy to nie znaczy – tożsamej z nią?), kiedy się zaciera, nie tyle oznacza koniec funkcjonowania monety–metafory w ekonomicznym systemie znaków, ile jej przejście, przeniesienie do całkiem innego miejsca systemu, w którym funkcjonuje ona jako zupełnie inny znak: kawałek metalu lub prawda – tedy jako c o ś i n n e g o, co w ogólnej ekonomii znaków posiada w ł a s n ą wartość. W przypadku monety pytanie o istotę jest pytaniem o znak, nominał, o wartość właśnie.

Poznający, nawet jeśli czyta to, co wszyscy, czyta inaczej, chce bowiem tak czytać. Jego istota nie wyczerpuje się w posiadaniu wiedzy czy, tym bardziej, „informacji”, lecz raczej w pytaniu o inne tego, co znane, co zrazu w czytany uchwytne: w wypatrywaniu na gładkiej, jednolitej powierzchni znanych i u-znanych prawd, znaku ich pochodzenia, ich „prawdziwego” nominału. Poznający zapytuje o wartość tego, czym prawda zawsze już nie jest, co jednak, jako jej niezmiennie inne, zawsze decydowało, decyduje i będzie decydowało o jej tożsamości. Ustawiając się przy tym w pozycji archeologa czy też genealoga prawdy, poznający, owo „urodzone zwierzę skrzydlate” [GM(b), s. 23; KSA 5, s. 247] wykazuje się niebywałym, by tak rzec, „instynktem transcendentnym” (instynkt: metafora intelektu u zwierząt), bada bowiem

(poznaje) samo poznawanie: w jedności swej formy i treści stając się tożsamym z tym, co czyni, niczym zdanie ustanawiające wiedzę w samym akcie wypowiedzenia: „istnieje wiedza – *estin episteme*” [Arystoteles 3, 1003 a 20].

W miejscu, które bardziej niż jakiegokolwiek inne zdaje się być początkiem pisma *Z genealogii moralności* [GM(b); KSA 1, s. 245–412], zawiera się wywód istoty poznania prowadzony na sposób metaforyczny. Metafora, poucza profesor filologii klasycznej, „oznacza traktowanie jako tożsamego tego, co pod jakimś względem rozpoznane zostało jako podobne” [KSA 7, s. 498; tłum. P.K.]. Stanowi „utożsamianie nietożsamego [*Identificiren des Nichtgleichen*]” [KSA 7, s. 493; tłum. P.K.], podstawą którego to utożsamienia jest podobieństwo różnych rodzajów rzeczy. Złudzeniem wszelako byłoby doszukiwać się tu z tego powodu tożsamości czy też „istoty” tego, co kryje się pod pojęciem „rzeczy”, sama „istota istoty” bowiem streszcza się w tym, iż dane pojęcie „musi się nadawać do niezliczonych, mniej lub więcej podobnych, tzn. ściśle biorąc nigdy nie jednakowych przypadków. Każde pojęcie powstaje przez zrównanie nierównego” [PP II, s. 163; KSA 1, s. 879 i n.; podkr. P.K.]. Tym też właśnie jawi się istota: rodzajem niedoskonałości władzy postrzegania. Tym jawi się i metafora. Przeniesienie (metafora) tego, co inne, obce, nieznanne, na to, co znane, swojskie, takie samo; podciągnięcie pod pojęcie, pod nazwę, dopasowanie do tego, co zrozumiałe, co do nas przemawia: nie czym innym jest poznanie/czytanie. Jak wtedy, gdy nie będąc już w stanie rozpoznać nie tylko wzoru nominału, ale też w ogóle nominału jako nominału, kwalifikujemy to, co onegdaj bywało (czy rzeczywiście?) monetą, jako prawdę: rodzaj mała wartościowej – blaszki.

Zdaje się tedy Nietzsche ustanawiać poznanie za pomocą *quasi*-Fichteńskiego gestu, w którym treść i forma stanowią jedność: metaforyczne twierdzenie o metaforyczności poznania [por. pocz. GM(b); KSA 5]⁹, zawłaszcza wszelki możliwy obszar każdej wiedzy i niewiedzy. Metafora prawdy jako metafory, która o tyle nie jest sobą, o ile stanowi „synekdochiczne” podciągnięcie wielości tropów pod ten „jeden jedyny” najmniej liczny¹⁰, stanowiłaby zatem dla wszystkich czytelników Nietzschego żywioł ustanawiający tyleż samego Nietzschego, co i ich samych w tej mierze, w jakiej Nietzsche umożliwia czytelnika z jednej strony jako bohatera dzieła i jego autora, z drugiej, jako czytelnika w jego przewlekłym zdwojeniu.

Fakty, których nie ma, podobnie jak bogowie, mogą być już tylko przedmiotami naszego wytężonego niesłyszenia, nie przy nich bowiem „jest nasze serce – i nasze ucho” [GM(b), s. 23; KSA 5, s. 247]; nie mamy też dla nich, jak dla „tak zwanych «przeżyć»” [GM(b), s. 23; KSA 5, s. 247], czasu. Pozbawieni

⁹ Poznanie przyrównane zostaje tam do pszczelego zatrudnienia.

¹⁰ Co samo w sobie znów czyniłoby ją sobą, po raz trzeci domykając metaforycznością ją samą: byłaby bowiem prawdą metaforą metafory prawdy jako metafory.

w odniesieniu do przeżyć, faktów i bogów niemalże wszystkiego, bo i serca, i uszu, i czasu, nie mogą już czytający, jak mogli jeszcze „swego czasu”, poznawać, ustanawiając jasno i wyraźnie, w określonym porządku, metaforę („najpierw pobudzenie nerwów przekształcone w obraz! Oto pierwsza metafora. Obraz odtworzony dźwiękiem! Oto druga metafora” [PP II, s. 163; KSA 1, s. 879]), w jednej chwili bowiem muszą i liczyć, i już znać wartość (zinterpretować) (inaczej jakże mogliby liczyć, czyli interpretować?) – co obala wszelki porządek.

Dzielące i dzielone (pismo, myśl), powiedzmy to, jest różnicą, nie rozmiemy się chyba bowiem z nią samą, być może też i nie z prawdą, gdy uznamy, że różnica, o ile jest, różnicuje, nade wszystko zaś różnicuje się, gdy tylko bowiem badanie podejmuje wysiłek ujęcia jej jako swego przedmiotu, natychmiast zamienia się w rozpaczliwość gestu łapania wciąż uciekającej nitki. Nie będąc czymś, różnica jest, zawsze już, czym-innym, a zatem każdorazowym innym jakiegoś czegoś. Czytanie jawi się poznawaniem samym, czyli poznawaniem poznawania; pismo – jego metaforą, jedyną tymczasem możliwą tożsamością. Osuwającego się w niebyt szaleństwa autora *Ecce homo* ściga ulotną myślą jego (od)wieczny autobiograf, którym winien być czytelnik. Ściga w geście pisma raczej niżli jakimkolwiek innym, wyznaczając własną miarę poróżnienia z Nietzschem: poróżnienia, które jednak pozostaje zawsze jedynym, nieważne jak bardzo nieskutecznym, sposobem na ustanowienie komunii, złapanie gruntu pod nogami. Opamiętanie się.

Istne szaleństwo.

BIBLIOGRAFIA

- [Arystoteles 1] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przełożyła, wstępem i komentarzem opatrzyła D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- [Arystoteles 2] Arystoteles, *Retoryka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- [Arystoteles 3] Arystoteles, *Metafizyka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
- [Arystoteles 4] *Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył K. Narecki, hasło *sofia*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 1994.
- [Borges] J. L. Borges, *Pierre Menard, autor Don Kichota*, w: tenże, *Fikcje*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, S. Zembrzusi, Warszawa 2003.
- [Dembołęcki] Wojciech Dembołęcki z Konojad, *Wywód jedynowłasnego państwa świata, w którym pokazuje [...], że najstarodawniejsze w Europie Królestwo Polskie, lubo Scytyckie: Samo tylko jedno na świecie, na prawdziwe sukcesory Adama, Setha, i Jafeta; w Panowaniu światu od Boga w Raju postanowionym: i że dlatego Polaki Sarmatami zowią. A gwoli temu i to się pokazuje, że Język Słowieński pierwotny jest na świecie*, Warszawa 1633.
- [Derrida] J. Derrida, *Biała mitologia*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniażek, Warszawa 2002.

[Quignard] P. Quignard, *Albucjusz*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2002.

[Saussure] F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, wstęp i przypisy K. Polański, wyd. 3, Warszawa 2002.

[Żarowski] M. Żarowski, *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994.

Paweł Korobczak

WISE FROM THE BEGINNING: TOWARDS NIETZSCHE'S AUTOBIOGRAPHY

In my article I try to reconstruct what one could call "Nietzsche's epistemology". I try to show its mythological and metaphorical aspects in affiliation with an autobiographical modus of thinking by which I understand such a way of reflection that places itself in an area of individuality (contrary to generality of a concept).

So, on the basis of *Ecce homo* I try to understand Nietzsche's understanding of the phenomenon of being a reader, of beginning, of wisdom. I try to investigate the role of the category of "race" in Nietzsche's thought. How does it affiliate with a conception of the difference? What are its connections with the category of language and (if so) with the writing, too?

The conclusion of my article – if there is any – shows a kind of necessity and – at the same time – impossibility of being a reader of Nietzsche's writings which means: being Nietzsche's own autobiographer.